

Agnieszka Pasieka

HISTORIE KUCHENNE, CZYLI O RELIGIJNOŚCI MIESZKANEK POLSKIEJ WSI¹

Wprowadzenie

W marcu 2007 roku, podczas odbywającej się w Danii konferencji „Gender and Citizenship”², prezentowałam wraz z koleżanką referat na temat roli kobiet w budowaniu lokalnego społeczeństwa obywatelskiego. Staraliśmy się udowodnić, iż dla wielu kobiet religijność jest nie tylko jednym z czynników, który zachęca je do działania w sferze publicznej, ale i niejednokrotnie to działanie po prostu im umożliwia. Chcąc zilustrować naszą tezę, przedstawiłyśmy działalność kół gospodyń wiejskich oraz członkiń rodzin Radia Maryja. Argumenty te były nie do przyjęcia dla wielu zebranych tam badaczek; starały się nam uświadomić, że przecież kobiety są posłuszne księdzu-mężczyźnie, nie kwestionują jego władzy, jak więc można mówić o ich potencjale i działaniu dla zmiany społecznej?

Rok później, w czerwcu 2008 roku, miałam okazję uczestniczyć w seminarium „Kobiety – Feminizm – Demokracja” organizowanym przez Polską Akademię Nauk. Tematem spotkania była aktywność mieszkanek wsi, przede wszystkim członkiń kół gospodyń wiejskich oraz sołtysek, zaś kluczowym pytaniem, na które starały się odpowiedzieć uczestniczki – był problem: „Czy kobiety rządzą polską wsią?”. Co ciekawe, kwestia religijności kobiet oraz rządów/władzy księdza pojawiły się dopiero w dyskusji, która odbyła się po wystąpieniu prelegentki. Co więcej, mimo iż autorka referatu w bardzo przekonujący sposób dowodziła znaczenia działalności kobiet wiejskich, to właśnie owo przypomnienie, że wiejskie działaczki to równocześnie kobiety bardzo religijne, sprawiło, iż jedna z zebranych podsumowała dyskusję krótkim stwierdzeniem: „Nie łudźmy się – one nie zrewolucjonizują nam świata!”.

¹ Tekst ten powstał na podstawie badań sfinansowanych przez Instytut Antropologii Społecznej im. Maxa Plancka. Autorka dziękuje za pomoc Viorelowi Anastasoae oraz dr Barbarze Worek i dr. Grzegorzowi Brydzie, dzięki którym po raz pierwszy, podczas zajęć z badań jakościowych w praktyce, zapoznała się z metodą „historii kuchennych”.

² Pasieka, Sekerdej 2008.

Uważam, iż choć bardzo krótki, ten zapis polskiej i „zachodniej” debaty feministycznej może stanowić dobry punkt wyjścia do dyskusji na temat religijności kobiet wiejskich. Mimo iż w ostatnich latach organizowano coraz więcej inicjatyw mających na celu zwrócenie uwagi na działalność kobiet na gruncie lokalnym, a także pojawiły się oddolne sposoby zaangażowania obywatelskiego, można odnieść wrażenie, że kwestia religijności owych działaczek wciąż jest problematyczna. Choć w mieszkankach wsi dostrzega się coraz częściej partnerki dialogu, ich religijność albo pomijana jest milczeniem, albo też dyskutowana w kategoriach „ale” („religijne, *ale* mimo to nowatorskie, otwarte...”, co dobitnie wskazuje na odgórne założenie o antymodernistycznym charakterze religii, w tym przypadku katolickiej). Innymi słowy, religijność rzadko traktowana jest w kategoriach „ponieważ” – to raczej jedno ze źródeł zarówno aktywności, jak i przekonań, które motywują kobiety do podjęcia pewnych działań. Nietrudno zauważyć, iż tego typu podejście jest bardzo redukcjonistyczne i nie pozwala ukazać złożoności problemu. Oddzielanie działalności kobiet od innych wymiarów ich życia, w tym praktyk i przekonań religijnych, jest dość wygodnym zabiegiem, jeśli celem jest potwierdzenie pewnego założenia, ale równocześnie, zamiast rozjaśniać obraz sytuacji, raczej go zaciemnia. W artykule tym stawiam tezę, iż o owym przemilczaniu religijności decyduje nie (tylko) fakt, że, zdaniem wielu, katolicyzm nie przystaje do wizji aktywnej, *rewolucyjnej* działaczki, ale i to, jak owa religijność jest rozumiana (czy raczej: nierozumiana). Będę starała się dowieść, iż w przeciwieństwie do tego, co możemy przeczytać w wielu naukowych publikacjach (por. Hauser i in. 1993), religijność to znacznie więcej niż męska dominacja w postaci księdza-spowiednika czy konserwatywne poglądy na świat. Choć łatwo zgodzić się ze stwierdzeniem, że nauczanie Kościoła katolickiego lekceważy, a nawet ogranicza prawa kobiet, równocześnie nietrudno stwierdzić, iż często „ruch feministyczny skierowany jest nie tylko przeciwko nauczaniu Kościoła, ale także przeciwko kobietom, które wierzą i szanują chrześcijańskie wartości” (Dabrowska 2004: 6).

Zanim jednak zapytamy, czy kobiety wiejskie mogą zrewolucjonizować struktury władzy, może warto się zastanowić, czy w ogóle widzą one potrzebę takiej zmiany i, przede wszystkim, jak ową władzę definiują? Odwołując się do cytowanych już wypowiedzi, można stwierdzić, że i w tym przypadku mamy do czynienia z esencjalistycznym podejściem, które zakłada tożsamość potrzeb i problemów kobiet oraz sposobów ich realizacji (por. Funk 1993; Einhorn 1993; krytyka zob. Dabrowska 2004; Ghodsee 2004). Tym samym kolejną kwestią, którą chciałabym w niniejszym tekście przedstawić, jest problem relacji między gender, władzą a religią. Odwołując się do przykładów z własnych

badani, postaram się pokazać, że spotkane przeze mnie mieszkanki wsi są doskonale świadome strategii pozwalających im ugruntować swoją pozycję w lokalnej społeczności. Twierdzę, iż także i w tym przypadku kluczową kwestią jest refleksja nad rolą religii w tym procesie.

Na marginesie tych rozważań warto również dodać, że przytoczony na początku artykułu opis stanowić może ilustrację tezy wyłożonej przez Michała Buchowskiego (2006) i „zaadaptowanej” do analizy sytuacji kobiet przez Agnieszkę Kościańską (2009), w myśl której pojęcie orientalizmu nie określa dziś jedynie relacji między Zachodem a Wschodem, ale i relacje wewnątrz jednego społeczeństwa (tak jak te pomiędzy „zwycięzcami” i „przegrany” transformacji ustrojowej w Polsce, szczegółowo analizowane przez Buchowskiego). Jeśli więc chcemy definiować pewne praktyki, używając aparatu pojęciowego wypracowanego przez studia postkolonialne (*postcolonial studies*) (por. Thompson 2005), konieczne staje się zwrócenie uwagi na siłę pewnych dyskursów, które narzucają określone definicje i oceny („dobrej” i „złej” religijności czy „właściwego” i „niewłaściwego” społeczeństwa obywatelskiego).

Podsumowując: artykuł ten dotyczyć będzie relacji między religijnością, aktywnością kobiet a władzą Kościoła katolickiego w Polsce. Tekst rozpoczynam od dyskusji nad zagadnieniem religijności ludowej oraz jej związków z problematyką gender oraz kwestią pozycji Kościoła katolickiego. Następnie poświęcam chwilę uwagi znaczeniu metod etnograficznych w badaniu religijności oraz dokonuję krótkiej prezentacji analizowanego materiału badawczego oraz kontekstu badań. W dalszej części artykułu staram się skonfrontować rozważania teoretyczne z zebranym przeze mnie materiałem etnograficznym, przedstawiając historie trzech generacji mieszkanki wsi.

Religijność ludowa, religijność kobiet

Analizując statystyki dotyczące religijności w Polsce i zwracając uwagę na korelacje określonych zmiennych, można łatwo dojść do wniosku, że do najbardziej religijnych osób należą mieszkające na wsi kobiety (por. np. *Wiara i religijność...* 2009). Co ciekawe, fakt ten nie znajduje wcale odzwierciedlenia w pracach naukowych czy publicystyce poświęconej religijności, w których, poza nielicznymi wyjątkami (zob. Leszczyńska, Kościańska 2006; Zowczak 2000), zagadnienie praktyk religijnych czy wierzeń wyznawanych przez mieszkanki wsi nie jest szeroko dyskutowane. Można odnieść wrażenie, że kwestia ta nie wzbudza większego zainteresowania ani wśród badaczy zaj-

mujących się tematyką wsi, ani wśród religioznawców, ani też wśród badaczek feministycznych. Gdy mowa o pierwszych – zwraca uwagę duże zainteresowanie problemami zmiany systemowej na wsi, bezrobocie, przemian ekonomicznych, które to zjawiska nie są jednakże analizowane w szerszym kontekście, np. w połączeniu z kwestią religii. Bez wątpienia tego typu perspektywa byłaby bardzo pożądana i mogłaby poszerzyć naszą wiedzę na temat transformacji ustrojowej, albowiem przemiany religijności są nieodłącznym elementem przemian społeczno-ekonomicznych (odmienną kategorię stanowią oczywiście zarówno klasyczne, jak i nowe prace etnografów wsi, o których piszę szerzej w dalszej części artykułu). Wśród badaczy religii głównym obiektem zainteresowania są natomiast zagadnienia, które można by ulokować na dwóch biegunach – między „uniwersalizmem” a „partykularyzmem”; są to albo prace, których celem jest odmalowanie obrazu religijności Polaków, niejednokrotnie opierające się na badaniach kwestionariuszowych i sondażach opinii (por. Kaczmarek 2003), albo przeciwnie, badania poświęcone grupom mniejszościowym, nowych ruchom i fenomenom religijnym (por. Szyjewski 2004). Nie twierdzę, oczywiście, że badania te nie są cenne i konieczne, chcę jedynie podkreślić, że zaskakuje wśród nich brak takich, na których potrzebę wskazywała już w prowadzonych ponad 20 lat temu badaniach Mirosława Grabowska (2005), pisząc o znaczeniu metod badawczych, które zamiast testować wiedzę religijną, pozwoliłyby lepiej zrozumieć znaczenie wiary w życiu ludzi. Gdy natomiast szukamy odpowiedzi na temat zagadnień dotyczących religijności kobiet (nie tylko mieszkanek wsi) w literaturze feministycznej, znajdujemy wiele publikacji traktujących o wpływie Kościoła rzymskokatolickiego na sytuację kobiet w Polsce; można jednak odnieść wrażenie, że bohaterkami owych prac nie są kobiety, lecz raczej pewne wyobrażenia kobiet i kobiecości. Kluczowym zagadnieniem pojawiającym się w znakomitej większości publikacji (literaturoznawczych, kulturoznawczych, socjologicznych) jest mickiewiczowska postać matki Polki, jej różnorodne historyczne „wcielenia” oraz związek z figurą Matki Bożej jako ideału samopoświęcenia (por. Einhorn 1993; Walczewska 1999; Budrowska 2001; Kowalczyk 2003). Analizy te jednak często poświęcone są raczej symbolicznemu znaczeniu obrazu matki Polki niż jej faktycznej roli w życiu codziennym kobiet³. A przecież, jak przekonująco dowodzą w swych badaniach nad

³ Por. tekst Alicji Pałęckiej i Heleny Szczodry *Hipermacierzyństwo – na przykładzie matek osób z niepełnosprawnością intelektualną* w tym samym tomie, a także prace zebrane w książce *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*, pod redakcją Renaty Hryciuk i Ewy Korolczuk (2010).

zmianami kobiecej tożsamości Mirosława Marody i Anna Giza-Poleszczuk (2000), źródeł procesu kształtowania się gender (*gender formation*) należy szukać zarówno w „świecie dyskursu”, jak i w „codziennych praktykach”.

Być może to właśnie ów brak zainteresowania „codziennymi praktykami” i niedostrzeżenie roli badań etnograficznych (również w badaniu grup większościowych, a nie tylko „mniejszości”) jest powodem niekompletności obrazu polskiej religijności, przede wszystkim zaś wielu błędnych założeń dotyczących religijności ludowej, któremu to pojęciu chciałabym teraz poświęcić chwilę uwagi. Jak wskazuje Andrzej Szyjewski, „pojęcie »religii ludowej« (lub »religijności ludowej«) pozostaje niejasne we współczesnych naukach humanistycznych; ani jego znaczenie, ani też granice nie zostały jasno określone i zdefiniowane” (2004: 222). Etnolog ten dowodzi, że koncept taki zakłada istnienie pewnej opozycji – pomiędzy religijnością wiejską a miejską, religią ludu a religią elit, religijnością tradycyjną i nowoczesną (Szyjewski 2004). Dychotomia ta nie tylko znajduje odzwierciedlenie w założeniach teoretycznych wielu religioznawów, ale też często wiąże się z silnym wartościowaniem i uznawaniem pewnych form religijności za mniej/bardziej dojrzałe czy mniej/bardziej autentyczne. Przez wiele dekad socjologowie i etnografowie religii traktowali religię ludową jako synonim braku refleksyjności, naiwnego sensu-alizmu, emocjonalności, bezrefleksyjnie powtarzanych rytuałów (por. Thomas, Znaniecki 1918; Czarnowski 1958; Ciupak 1961; Piwowarski 1983). Dopiero w ostatnich latach badacze podjęli próbę dekonstrukcji pojęcia religijności ludowej i zmierzili się z dziedzictwem wymienionych już, klasycznych dzieł (Bukraba-Rylska 2008; Łuczewski 2008; Zowczak 2000). Badacze ci dowodzą, że trudno o dokładne określenie granic owej religijności – nie tylko o odpowiedź *jaka*, ale także *czyja* jest to religia. Jak pisze Michał Łuczewski (2008: 59), „religijność ludowa jest zawsze cudza, wyznaje ją zawsze ktoś inny. W szczególności jest religijnością, którą polski inteligent przypisuje polskiemu ludowi”. Tymczasem po pierwsze, jeśli chcielibyśmy postrzegać religijność ludową jako powtarzane „mechanicznie” rytuały i zależność od tradycji, musielibyśmy stwierdzić, iż postawa ta charakterystyczna jest dla większości polskich obywateli, w tym „katolickich ateistów” i „kulturowych katolików”⁴ (por. Graff 2009b; Zuba 2010). Po drugie, nie wchodząc w szczegółową debatę dotyczącą znaczenia Kościoła w historii Polski i związków między tożsamoś-

⁴ Mam tu na myśli ludzi, dla których katolicyzm funkcjonuje jako odnośnik kulturowy, element tradycji, sposób myślenia wpojony przez pewien rodzaj edukacji, co nie przekłada się jednak na zaangażowanie w życie Kościoła czy akceptację jego nauczania.

cią narodową i religijną⁵, należy podkreślić, że powszechnie powtarzana opinia o wzmocnieniu Kościoła w okresie komunistycznym powinna być odczytywana jako teza o wzmocnieniu pewnego typu religijności, czyli właśnie religijności ludowej. Z jednej strony proces ten uznać można za świadomą działalność hierarchów Kościoła (dobrym przykładem może tu być działalność prymasa Wyszyńskiego), albowiem to właśnie ludowość polskiego katolicyzmu uważana była za jego broń w walce przeciw komunizmowi (Bukraba-Rylska 2008: 257). Z drugiej strony władze PRL-u nigdy nie zdołały wypracować alternatywy dla religijnych rytuałów; zabiegi te owocowały raczej kuriozalną mieszkanką religijnych i świeckich elementów (por. Szpakowska 2008). Dodajmy w tym miejscu, iż wiele wskazuje na to, że takiej alternatywy nie stworzyły jak na razie również władze III Rzeczypospolitej. Gdy bierzemy pod uwagę wszystkie te fakty, może zaskakiwać, że religijność społeczeństwa polskiego wciąż analizowana jest głównie w kategoriach wierzeń czy konserwatywności poglądów, nie zaś silnej pozycji Kościoła. Na problem ten zwraca uwagę Agnieszka Graff, podkreślając, że rolę religii w Polsce należy interpretować właśnie jako „kwestię władzy, a nie wierzeń” (2009a). Podsumowując więc, stawiam tezę, iż pierwszym punktem wyjścia dla debaty na temat religijności mieszkank wsi będzie problem relacji pomiędzy religijnością ludową a pozycją Kościoła katolickiego w Polsce⁶ oraz próba odpowiedzi na pytanie o charakterystykę, sposoby rozumienia owej religijności: pytanie, czy zamiast mówić o „rytualności” i „sensualizmie”, nie należałoby raczej podkreślać roli relacji między religią ludową a pamięcią społeczną, lokalnym pejzażem kulturowym, budowaniem więzi społecznych.

Druga teza dotyczy relacji pomiędzy religijnością ludową a feminizacją religii. W tym miejscu chciałabym się odwołać do studium na temat praktyk religijnych mieszkank Portugalii autorstwa Leny Gemzöe (2000). W swojej pracy antropolożka ta udowadnia, że aby zrozumieć religijność ludową, a także relację pomiędzy lokalnymi formami religijności a instytucją Kościoła rzymskokatolickiego, ważne jest zwrócenie uwagi na rolę kobiet: ich zaangażowanie w życie parafii, stosunek do hierarchii, sposób, w jaki postrzegają one swo-

⁵ W większości publikacji poświęconych temu zagadnieniu ukazywana jest rola Kościoła katolickiego w podtrzymywaniu polskiej tożsamości, Kościoła jako alternatywnej wobec wrogiego państwa instytucji, od okresu zaborów, przez drugą wojnę światową, po epokę PRL-u (por. Porter 2002; Marody, Mandes 2005).

⁶ Jak wyjaśniam w dalszej części artykułu, bohaterkami tekstu są przedstawicielki trzech kościołów chrześcijańskich. Mimo to dla przedstawianych tu rozważań kluczowa jest pozycja Kościoła rzymskokatolickiego jako dominującego w Polsce, nawet w tak pluralistycznej rzeczywistości, jak ta niniejszym opisywana.

je miejsce w Kościele. Autorka *Femine Matters* argumentuje, iż feminizacja religii ludowej oznacza różne zjawiska: nie tylko liczebną przewagę kobiet w praktykach religijnych, ale również ich własne sposoby interpretacji i udziału w owych praktykach, zarówno kreowanie znaczeń, jak i próbę przeciwstawienia ich oficjalnie obowiązującym wykładniom. Zdaniem autorki, zjawisko feminizacji dowodzi, że kobiety walczą o umocnienie swej pozycji na polu religijnym na wiele różnych sposobów (Gemzöe 2000).

Warto zwrócić uwagę, że problem pozycji kobiet w życiu kościołów jest przedmiotem zainteresowania wielu studiów antropologicznych⁷. Próbuje się odpowiedzieć na pytanie o funkcjonowanie kościoła na gruncie lokalnym – czyli o to, jak działa instytucja, która złożona jest w przeważającej części z kobiet, ale kierowana przez mężczyzn. Należy podkreślić, iż choć w klasycznych dziś pracach poświęconych katolickim praktykom religijnym badacze wskazywali na podrzędność sytuacji kobiet i wpływ, jaki księża wywierają na społeczność za ich pośrednictwem (por. Pina-Cabral 1986; Christian 1989), podejście to zostało w ostatnich latach poddane szerokiej krytyce. Tezę taką kwestionuje m.in. Mart Bax, dowodząc, że wpływ duchownych na kobiety to tylko jedna strona medalu: „Kobiety w równym stopniu czynią użytek z kleru, chcąc w ten sposób wzmocnić ich własną pozycję w społeczeństwie” (1993: 18). Piszząc o mieszkankach Meksyku, Sylvia Markos (2001) wskazuje, jak kobiety te wypracowały sobie własną pozycję wewnątrz systemu religijnego, pełniąc funkcje lecznicze i będąc *priestesses*, które mediują pomiędzy *sacrum* a *profanum*, życiem a śmiercią. Badając pielgrzymki prawosławnych kobiet w Grecji, Jill Dubisch (1995) dowodzi, że religijna aktywność daje im szansę, by zaistnieć w sferze publicznej. Wspomniana już Lena Gemzöe (2000) pokazuje kompleksowość relacji pomiędzy księdzem a parafiankami, podkreślając specyfikę żeńskiego antyklerykalizmu. Większość z wymienionych tu badaczy poświęca swą uwagę zjawisku kultu maryjnego i różnorodnie interpretuje jego znaczenie dla pozycji kobiet w Kościele (por. również polskie studia: Karwan 2007; Niedźwiedź 2005; Zowczak 2000). Podsumowując krótko te rozważania, warto przytoczyć słowa jednej z czołowych antropolożek feministycznych, Henrietty Moore, która podkreśla, iż nie powinniśmy interpretować religii „jako zupełnie konserwatywnej siły w życiu kobiet, albowiem tego typu grupy [religijne] stwarzają kobietom prawomocne forum dla zbiorowej działalności” (1997: 167–168).

⁷ Literatura dotycząca miejsca kobiet w różnych systemach religijnych jest bardzo obszerna. Ze względu na kontekst moich badań ograniczam się tu do przykładów z badań nad Kościołami: prawosławnym i katolickim.

Jak widać, drugi punkt rozważań (czyli kwestia feminizacji religijności ludowej) zaprowadził nas do kolejnego zagadnienia, czyli roli antropologii w badaniu religijności i gender. Od tego właśnie problemu rozpoczynam następną część artykułu.

Etnografia, gościnność i badanie religijności

W większości podręczników dotyczących metodologii badań terenowych natknijemy się na dużą ilość porad, poczynawszy od szczegółów dotyczących prowadzenia notatek, poprzez zabawne anegdoty, na rozwiązywaniu dylematów etycznych kończąc. Rzadko natomiast pojawia się w nich stwierdzenie, iż badania terenowe to przede wszystkim niezwykle przywilej, albowiem otwierają nas na doświadczenie poznawania nowych ludzi, wchodzenia w ich życie, budowania więzi, wsłuchiwanie się w ich historie. Myślę, że każdy badacz przeżywa chwilę, w której, siedząc wraz z rozmówcą i wsłuchując się w to, co człowiek ten ma mu do opowiedzenia, uświadamia sobie, jak niezwykle wyróżnieniem jest to, co go spotyka – fakt, że ktoś decyduje się powierzyć mu swoją historię. Owo powierzanie historii to, moim zdaniem, szczególny rodzaj gościnności. Wspominam o tym, ponieważ to właśnie doświadczenie towarzyszyło wszystkim moim rozmowom z kobietami, które są bohaterkami tego tekstu, i jest dla mnie bardzo ważne, by ta szczególna gościnność była w nim widoczna. Istotne jest podkreślenie, że prezentowany materiał musi być odczytywany w tym właśnie świetle; chodzi mi o uwypuklenie różnicy pomiędzy „zwykłą” sytuacją wywiadu a rozmową w kuchni rozmówcy/rozmówczyni, która przeplatana jest wspólnym gotowaniem zupy, wymienianiem przepisów i przerwą na odrabianie lekcji z synem gospodarzy. Nie chodzi tu wcale o ukazanie kolorytu lokalnego czy ubarwienie relacjonowanych historii anegdotami z życia rozmówców, ale o podkreślenie, iż badacz terenowy ma szansę zostać włączonym w sieć lokalnych relacji oraz w życie codzienne mieszkańców i powinien sobie uświadomić, że godziny nagranych wywiadów mogą mieć znikomą wartość w porównaniu z plotkowaniem przy obieraniu ziemniaków. Zdaję sobie sprawę, iż określenie tej metody badawczej mianem „historii kuchennych” może zostać odczytane jako potwierdzenie stereotypowego obrazu kobiet i wyznaczenia im miejsca „w kuchni”, ale mam nadzieję, że moje intencje staną się jasne podczas lektury. Moim celem jest podkreślenie, że miałam szczęście (i przywilej) zostać zaakceptowaną i włączoną w sieć relacji między kobietami i ich codzienne życie – jako „nowa” wnuczka najstarszych

mieszkanek, najmłodsza członkini koła gospodyń, najstarsza uczestniczka młodzieżowych zabaw. Równocześnie zaś przyznanie mi pewnej roli oznaczało włączenie mnie w system lokalnej komunikacji, która, jak będę argumentować, ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia relacji między religią a władzą.

W artykule tym opieram się na materiale zebranym podczas rocznych badań terenowych prowadzonych na przełomie 2008 i 2009 roku w jednej z gmin południowo-wschodniej Polski. Miejsce to jest szczególne, albowiem z powodu skomplikowanej historii regionu⁸ w gminie tej żyją dziś obok siebie wyznawcy kilku religii, uznający się za Polaków lub Łemków. Szczegółowy opis badanego terenu wychodzi poza ramy niniejszego artykułu, chciałabym jednak uwypuklić trzy kwestie, które uważam za szczególnie istotne dla zrozumienia dyskutowanych w artykule problemów.

Po pierwsze, choć rzymskokatolicy stanowią większość ludności (ok. 80%), w skali Polski obszar ten wydaje się prawdziwą wyspą różnorodności, gdzie, jak to ujął jeden z moich rozmówców (notabene ksiądz rzymskokatolicki), „nigdy nie wiadomo, jaką religię spotkasz za rogiem”. Chcę podkreślić, że liczebność poszczególnych grup religijnych nie ma większego znaczenia dla problemów dyskutowanych w tej pracy; tym, co jest niezwykle istotne, jest bowiem *świadomość różnorodności*, codzienne doświadczenie pluralizmu religijnego, które nie pozostaje bez wpływu na poglądy i postępowanie moich informatek i informatorów. Mieszkańcy badanych wsi są członkami różnych wspólnot religijnych i modlą się w różnych świątyniach – niektórzy w kościele, inni w cerkwi, jeszcze inni w zborze – ale są również sąsiadami, znajomymi ze szkolnej ławki, kolegami z pracy, członkami jednej organizacji (ochotniczej straży pożarnej, koła gospodyń, koła myśliwych etc.). Te sąsiedzkie i koleżeńskie relacje okazują się często silniejsze od podziałów religijnych i mobilizują ludzi do wspólnych działań. Ponadto moi rozmówcy i rozmówczynie niejednokrotnie przyznawali, że spotkania i przyjaźń z przedstawicielami różnych wyznań skłoniły ich do refleksji nad problemami własnej wspólnoty i nauczaniem ich kościoła.

Po drugie, należy podkreślić, że te na pierwszy rzut oka bliskie stosunki pomiędzy wyznawcami różnych religii są równocześnie bardzo kruche; „dobry sąsiad” może bardzo łatwo przerodzić się w „najgorszego wroga”. Upraszczając nieco obraz sytuacji, można stwierdzić, że przyczyną tego faktu są niezabliżnione rany z przeszłości⁹ oraz niektóre posunięcia przedstawicieli Kościoła

⁸ Dyskusja na ten temat wykracza poza ramy artykułu.

⁹ M.in. kwestia własności, czyli dziedzictwo Akcji Wisła: wysiedlenie Łemków w 1947 roku oraz powrót części z nich w latach pięćdziesiątych zaowocowały długoletnimi konfliktami pomiędzy powracającymi a polskimi osadnikami. Warto dodać, że kategorie na-

rzymskokatolickiego, który dąży do dominacji w miejscowym pejzażu religijnym. Z tego względu tym większego znaczenia nabiera ekumeniczna aktywność i wspólne działania mieszkańców.

Po trzecie wreszcie, opisywane przeze mnie wsie to stosunkowo niewielkie wspólnoty, co z jednej strony powoduje, iż „każdy każdego zna” i każda wiadomość roznosi się w błyskawicznym tempie, z drugiej strony zaś sprawia, że mieszkańcy są od siebie zależni i muszą na sobie nawzajem polegać. Tylko dzięki współdziałaniu przedstawicieli lokalnych instytucji – szkoły, parafii, koła gospodyń – może funkcjonować lokalna sfera publiczna, organizowane są akcje charytatywne czy wiejskie spotkania. Wszystkie te kwestie stanowią tło przedstawionych w dalszej części artykułu historii. Jak staram się dowieść, to właśnie kobiety odgrywają szczególną rolę w budowaniu ekumenizmu i w kształtowaniu życia społecznego wsi.

W tekście przedstawiam trzy generacje kobiet: babki, mamy i córki, członkinie trzech chrześcijańskich wspólnot religijnych, mieszkanki niewielkich wsi¹⁰. Moim celem jest zaprezentowanie zarówno ich indywidualnych trajektorii, jak i ukazanie ich jako członkiń grup, działalności podejmowanej wraz z innymi kobietami. Choć tematem artykułu jest religijność, nie poświęcam uwagi treści wiary czy interpretacji dogmatów¹¹; podobnie, choć opisywać będę przedstawicielki różnych kościołów, dyskusja nad różnicami/podobieństwem pomiędzy poszczególnymi wyznaniem nie stanowi głównego problemu artykułu. W odniesieniu do proponowanych rozważań na temat religii analizowanej przez pryzmat „władzy, a nie wiary”, problemem, któremu chciałabym poświęcić uwagę, jest właśnie kwestia władzy rozumiana dwojako: z jednej strony w odniesieniu do pozycji hierarchii kościelnej reprezentowanej przez księży, z drugiej zaś – w kontekście działań kobiet mających na celu umocnienie ich pozycji społecznej. Aby zilustrować to zagadnienie, chciałabym pokazać, w jaki sposób religia jest obecna w codziennym życiu poznanych przeze mnie trzech kobiet.

rodowościowe używane są w takim wypadku jako ekwiwalenty kategorii religijnych i *vice versa*; konflikt między Polakiem X i Łemkiem Y może, w języku miejscowych, zostać określony jako konflikt między „Rzymo X” i „Prawo Y”.

¹⁰ Opisywane wsie liczą 300–600 mieszkańców.

¹¹ Zagadnienie relacji między gender a treścią i interpretacją religijnych dogmatów znalazło w ostatnim czasie wiele opracowań, zob. np. Bierca 2006; Świstow 2006; Karwan 2007.

Opowieść trzech pokoleń

*Stokrotka*¹²

Dziewiętnastoletnia Stokrotka niedawno zdała maturę i zastanawia się nad wyborem studiów. Chce wyjechać do dużego miasta, najchętniej tam, gdzie studiuje jej chłopak, ale zapewnia, że będzie często wracać do domu, by być blisko rodziców, dziadków i rodzeństwa oraz cerkwi grekokatolickiej i łemkowskich przyjaciół, z którymi bardzo jest związana. Stokrotka to radosna, pełna życia i szalonych pomysłów dziewczyna, równocześnie jednak jest bardzo dojrzała jak na swój wiek; wie, czego chce w życiu i jest doskonałą gospodynią. Gdy przychodziłam do niej w odwiedziny, zawsze czekała na mnie z ciepłą kolacją składającą się z tradycyjnych pierogów, kebabowej sałatki oraz różnych odmian góralskiej herbaty, która sprawiała, że pobyt kończył się śniadaniem następnego dnia. Podczas naszych spotkań do pokoju zaglądały nieraz jej mama i babcia, bardzo dumne z młodej gospodyni, zawsze chętne do włączenia się w rozmowę. Przebywając z trzema kobietami, mogłam przekonać się, iż mimo dzielącej ich różnicy wieku oraz różnorodnych doświadczeń, jakie były ich udziałem, wszystkie cechuje bardzo podobne, pełne pogody i ciepła podejście do życia. Podobnie też interpretują swoje zaangażowanie religijne; do księży podchodzą z dystansem i ironią, niedzielną mszę uważają za okazję do pośpiewania i spotkania sąsiadów, co nie oznacza jednak, że bycie osobami religijnymi nie ma głębszego wpływu na ich życie. W rozmowach ze mną Stokrotka podkreślała, iż lubi słuchać Biblii, kazań, lekcji religii, bo daje jej to okazję do refleksji i przemyśleń, lecz nie oznacza wcale, że musi akceptować wszystkie nakazy i zalecenia Kościoła¹³. Moja koleżanka przyznawała bez wahania, że trudno byłoby jej przykładowo przestrzegać zasad dotyczących życia seksualnego, co nie oznacza wcale, że nie warto się nad nimi zastanowić.

Od samego początku znajomości nasze relacje dalekie były od relacji badaczki i badanej, co więcej, z każdym spotkaniem oznaczały coraz bardziej zażyłą przyjaźń. Myślę, że o ostatecznym przełamaniu dystansu zdecydowała po raz kolejny kuchnia, a ściślej rzecz ujmując, zorganizowana przeze mnie kolacja, która okazała się kulinarną katastrofą, a dla moich gości – Stokrotki i kilku innych koleżanek – okazją, by udzielić mi paru lekcji i po raz kolejny

¹² Imiona bohaterek zostały przeze mnie zmienione na potrzeby artykułu – w trosce o anonimowość moich rozmówczyń postanowiłam wymyślić dla nich pseudonimy.

¹³ Nauczanie Kościoła grekokatolickiego jest, co prawda, tożsame z nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego, ale podczas rozmów z duchownymi grekokatolickimi odnosiłam wrażenie, że są oni dużo bardziej liberalni, m.in. w sprawach etyki seksualnej.

zredefiniować pełnione przez nas role (warto w tym miejscu przywołać opinię Judith Okely (2007: 69), która twierdzi, iż niekompetencja badacza może mieć pozytywne skutki w postaci większego zaufania wśród goszczącej społeczności i samodowartościowania badanych). Podczas tego właśnie spotkania rozmawialiśmy o zwieńczonym sukcesem bożonarodzeniowym kolędowaniu, w którym miałam okazję uczestniczyć. Przedsięwzięcie to zorganizowane zostało przez Stokrotkę oraz jej bliską przyjaciółkę należącą do wspólnoty prawosławnej. Młode dziewczyny odniosły niezwykły sukces. Po pierwsze, zachęciły swoich kolegów i koleżanki, aby przebrali się (za diabłów, pasterzy, cyganki), nauczyli kilku kolęd i spędzili cały wieczór, odwiedzając mieszkańców wsi. Ujęci tym pomysłem mieszkańcy bardzo serdecznie przyjmowali grupę młodych kolędników – w każdym domu czekał na nas poczęstunek i za każdym razem byliśmy zachęceni przez gospodarzy, by zostać u nich jak najdłużej. Po drugie, dziewczyny postanowiły, że zebrane podczas kolędy pieniądze przeznaczone zostaną na zakup dywanu do cerkwi prawosławnej, który chroniłby zabytkową podłogę. W ten sposób nie tylko dowiodły możliwości działania ponad podziałami (w kolędowaniu brała udział nie tylko młodzież prawosławna, mimo to zgodnie stwierdzono, że to właśnie ich cerkwi najbardziej potrzebne jest wsparcie), ale i przeciwstawiły się proboszczowi parafii. Zdaniem moich rozmówczyń, duchowny ten odmawiał wcześniej dokonania zakupu, twierdząc, iż parafia nie ma na ten „zbyteczny” wydatek pieniędzy, tymczasem za pośrednictwem młodych ludzi mieszkańcy dali dowód troski o parafię. Po trzeciej wreszcie, młode organizatorki udowodniły przywiązanie do religijnej tradycji, miejscowego pejzażu kulturowego – oraz chęć bycia aktywnymi uczestniczkami owej tradycji.

Tym, co najbardziej uderzało mnie w rozmowach ze Stokrotką i jej koleżankami (członkiniami Kościoła prawosławnego i katolickiego), było to, jak integralną część ich życia stanowi religia. Niedzielne uczestnictwo w mszy czy udział w lekcji religii nie były nigdy uznawane przez nie za obciążenie czy niechętnie wykonywany obowiązek. Często, gdy wracałyśmy późną nocą z sobotniej imprezy, stwierdzały z uśmiechem, że za parę godzin trzeba wstać na mszę i że siadą w ostatniej ławce, żeby trochę pośpiewać, ale i w razie czego trochę pospać. „Niedziela bez mszy byłaby pusta”, twierdziły moje młode rozmówczynie i podkreślały, że niedzielna msza to znacznie więcej niż tylko religijne nabożeństwo; że poprzez uczestnictwo w tym wydarzeniu mogą posłuchać słów Pisma Świętego, dowiedzieć się o tym, co dzieje się we wsi, spotkać sąsiadów, wrócić razem z rodziną do domu i zjeść odświętny obiad. Co prawda, można by łatwo zakwestionować tego typu stwierdzenie – dlaczego

bowiem religijne nabożeństwo miałoby być warunkiem spędzonej w rodzinnym gronie niedzieli? Chciałabym jednak podkreślić raz jeszcze, że religijność to – zdaniem moich rozmówczyń – element tradycji, miejscowego pejzażu kulturowego i jako taki stanowi on integralną część ich życia (jako mieszanek danej wsi, regionu, Polek, Łemkiń...). Równocześnie zaś, jak już dowodziłam, nie jest to tradycja przyjmowana bezrefleksyjnie – stanowi raczej podstawę do rozmyślań nad podejmowanymi w życiu wyborami. Ponadto tradycja ta może dawać kobietom szansę, by podkreślić swą obecność w lokalnej sferze publicznej, czego chciałabym dowiedzieć, przedstawiając następną bohaterkę artykułu.

Pelargonia

Podczas spotkań z Pelargonią, zawsze uśmiechniętą panią w średnim wieku, rozmawiałyśmy o wszystkim: od problemów jej sąsiadów zza płota począwszy, na kryzysie gospodarczym w Europie skończywszy. Potrafiła dyskutować z przejściem na temat sytuacji w polskich rodzinach, po czym, mrugając okiem, częstowała mnie ciastem, które nazywa się „uśmiech teściowej”. „Kiedyś sama będzie pani miała zięciów, to sama pani zobaczy”, mówiła, i sugerowała, żebym koniecznie zapisała przepis. Słuchając jej osobistej historii, mogłam się przekonać, jak niezwykle silną jest kobietą. Pelargonia stawiała w życiu czoło wielu problemom, nie tracąc przy tym pogody ducha i optymizmu.

Wyszła za mąż bardzo młodo i szybko stała się matką piątki dzieci. Wspomina ten okres jako czas biedy i trudności w wiązaniu końca z końcem. Obydwoje z mężem godzili pracę na gospodarstwie z zatrudnieniem poza domem (w PGR-ze i sklepie spożywczym); Pelargonia dodatkowo zajmowała się wychowaniem dzieci oraz była jedną z najaktywniejszych członkiń koła gospodyń. Wspominając ten okres, mówi, iż trudno jej dziś uwierzyć, że znajdowała w sobie tyle energii, by zajmować się przez cały dzień domem, późnym wieczorem iść na próbę śpiewu z kołem, wrócić w nocy, a następnego dnia wstać bladym świtem, by oporządzić zwierzęta, wyprawić dzieci do szkoły i zdążyć na czas do pracy. Moja rozmówczyni, głęboko wierząca rzymskokatoliczka, zawsze podkreśla, że to „siła wyższa” dawała jej tyle energii. Obecnie Pelargonia nie pracuje i dzięki temu może poświęcić się pracy społecznej. Ubolewa, że choć ludziom lepiej się dziś powodzi, coraz mniej jest w nich radości i coraz mniej chęci, by robić coś dla innych. Odwołując się do Biblii, podkreśla, iż jesteśmy powołani, by żyć dla innych i jak najwięcej dla nich robić – tylko takie życie ma wartość i sens. Aktywność taką umożliwia jej koło gospodyń, którego działalność jest równocześnie silnie związana z życiem religijnym wsi. Często zdarza się, że członkinie koła, grono pedagogiczne szkoły oraz miej-

scowi księżyą jednoczą siły, by zorganizować festyn i zebrać pieniądze na jakiś cel charytatywny; okazją do takiego spotkania jest zazwyczaj jedna z uroczystości religijnych. Jest to głównie święto rzymskokatolickie, ale członkinie koła zawsze troszczą się o to, by uroczystości te nie były organizowane np. w okresie postu innej grupy religijnej. Współorganizowane przez koło uroczystości to nie tylko okazja, by pomóc najbardziej potrzebującym mieszkańcom, ale też moment, w którym kobiety podkreślają swoją obecność w sferze publicznej. Znakomitym tego przykładem mogą być organizowane od kilku lat dożynki, o których szczegółowo opowiedziała mi moja rozmówczyni.

We wsi, w której mieszka Pelargonia, znajdują się trzy parafie – rzymskokatolicka, grekokatolicka oraz prawosławna. Zanim koło gospodyń „wzięło sprawy w swoje ręce”, mieszkańcy wsi świętowali dożynki osobno, każdy w swojej parafii. Panie z koła gospodyń, do którego należą członkinie wszystkich wspólnot religijnych, doszły jednak do wniosku, że tak ważne dla wsi wydarzenie powinno być celebrowane wspólnie. Udały się więc na rozmowę do proboszczów wszystkich parafii i namówiły ich, by wspólnie świętowali obchody dożynek. Aby podkreślić równość wszystkich kościołów, postanowiły, że co roku będą ofiarowywać dożynekowy wieniec innemu księdzu¹⁴ oraz że uroczystości będą się odbywać na zmianę w poszczególnych kościołach. Księża nie tylko zgodnie przystali na tę propozycję, ale nawet napisali list do swoich zwierzchników z prośbą o umożliwienie im wspólnego celebrowania ekumenicznego nabożeństwa. Od tego czasu dożynki są jednym z największych i najradośniejszych wydarzeń we wsi. Uroczystości te rozpoczyna pochód ubranych w ludowe stroje członkiń koła, które niosą wieniec oraz koszyk z owocami i chlebem, symbolizujący udane zbiory. Mieszkańcy wsi asystują im ustawieni wzdłuż drogi prowadzącej do kościoła, przed którym oczekują nadejścia orszaku trzej duchowni. Następnie odbywa się nabożeństwo, po nim zaś poczęstunek i zabawa ze śpiewem i tańcami.

O znaczeniu wspólnie obchodzonych dożynek można by wiele mówić, podkreślając ich związek z podtrzymywaniem lokalnych tradycji czy funkcję więziotwórczą. W tym miejscu chciałabym jednak zwrócić uwagę na dwie zasadnicze kwestie. Po pierwsze, poprzez organizację wspólnych dożynek członkinie koła gospodyń udowodniły, że są aktorkami miejscowej sceny religijnej, aktywnie ją kształtują, co więcej – wypracowują własne sposoby ekumeniczne-

¹⁴ Na marginesie dodam, że w ostatnim roku członkinie koła wprowadziły kolejne *novum* i ofiarowały wieniec dyrektorowi szkoły, chcąc podkreślić znaczenie jego roli dla lokalnej wspólnoty.

go działania¹⁵. Po drugie, mieszkanki wsi wpłynęły na postawę duchownych, nadając nową formę relacjom ksiądz–mieszkańcy, a ich działalność stała się przykładem do naśladowania. Od czasu dożynek również tradycyjne męskie święto, czyli uroczystość patrona myśliwych, świętego Huberta, celebrowana jest przez wszystkich trzech księży. Powinnam również dodać, że w prowadzonych przeze mnie rozmowach wszyscy mieszkańcy podkreślali, jak dumni są z koła gospodyń i jak ważną odgrywa ono rolę. Innymi słowy, za sprawą tej inicjatywy kobiety zaznaczyły swoją pozycję we wsi oraz udowodniły chęć i możliwość wpływu na kształt miejscowej sceny religijnej.

O dożynkach i innych inicjatywach podejmowanych przez koło gospodyń miałam okazję usłyszeć podczas obchodów Dnia Kobiet, na które zaprosiła mnie Pelargonia. Członkinie koła (około 20 osób; średnia wieku 40 lat) spotkały się w wiejskiej świetlicy; najmłodsze (trzydziestokilkuletnie) panie przygotowały z okazji tego święta wspaniałą kolację. Oprócz stałych uczestniczek w spotkaniu brały udział również dwie staruszki – honorowe członkinie, założycielki organizacji – oraz dwóch mężczyzn: „Pan Tadeusz” i (tylko przez krótką chwilę) sołtys wsi, który każdej z pań ofiarował kwiaty. W czasie tego wieczoru miałam okazję wiele usłyszeć na temat znaczenia koła dla historii i rozwoju wsi (np. o trudnych latach PRL-u, kiedy to członkiniom koła udało się kupić pierwszą pralkę, z której korzystać mogli wszyscy mieszkańcy). Ponadto dowiedziałam się wiele na temat ich relacji z mężczyznami, w tym na temat specjalnej kategorii mężczyzn, jaką stanowią księża. Wieczór pełen był żartów dotyczących życia seksualnego i plotek na temat mężów; zebrane panie, śmiejąc się, podkreślały, iż pozwalają im uwierzyć, że to oni rządzą w domu, choć wszyscy dobrze wiedzą, że jest inaczej. W analogiczny sposób członkinie koła traktują księży – co prawda nie kwestionują ich pozycji jako przewodników religijnych wspólnot, ale podkreślają, że duchowni liczą się z ich zdaniem; to one, poprzez swoją obecność i śpiew, nadają charakter religijnym uroczystościom, to one dbają o kościół parafialny, to one są organizatorkami życia społecznego we wsi. Warto również podkreślić fakt, iż członkinie koła są przedstawicielkami różnych kościołów, co pozwala im dyskutować na temat zasad obowiązujących w poszczególnych wspólnotach, porównywać sytuację w różnych parafiach. Za sprawą rozmów z koleżankami należącymi do Cerkwi

¹⁵ Działanie to okazuje się jeszcze ważniejsze, gdy weźmiemy pod uwagę kontekst historyczny, m.in. wspomnianą już Akcję Wiśła czy zamykanie cerkwi grekokatolickich przez władze PRL-u i wsparcie udzielane przez państwo cerkwi prawosławnej. Wszystkie te wydarzenia odbiły się na stosunkach pomiędzy mieszkańcami i są dziś żywe w ich pamięci; tym większe znaczenie ma więc każda inicjatywa mająca na celu wzmacnianie dialogu międzyreligijnego.

prawosławnej (jak również codziennych obserwacji kleru), większość moich rzymskokatolickich rozmówczyń wypowiadała się krytycznie o instytucji celibatu i podkreślała, że księża powinni mieć prawo zakładać rodziny. Ten problem omówię szerzej, przedstawiając moją ostatnią bohaterkę.

Malwa

Malwa ma prawie 80 lat, ale energii i chęci do życia zazdroszczą jej nawet jej wnuczki. Choć ze względu na przebytą chorobę lekarz kazał jej się oszczędzać, Malwa nie potrafi siedzieć z założonymi rękami. Jako matka kilkunaściorga dzieci i babka kilkudziesięciu wnucząt zawsze ma coś do zrobienia: piecze ciasto dla przyjeżdżającej z wizytą rodziny, robi na drutach skarpetki, zbiera w ogrodzie zioła, które wykorzystuje następnie do produkcji lekarstw i nalewek. Ponadto w sąsiedztwie jej domu mieszka spora część rodziny, tak więc starsza pani często zajmuje się wnukami i pomaga w drobnych pracach domowych córkom i synowym. Malwa jest wdową, co sprawia, że za tym większą uważa swoją odpowiedzialność za podtrzymywanie więzi rodzinnych i wychowanie najmłodszych członków rodziny. Moje obserwacje dotyczące sposobu jej życia i wyznawanych przez nią wartości są dość zbieżne z wynikami badań Marii Strykowskiej, która podkreśla wielowymiarowość roli społecznej kobiet na wsi, wskazując, m.in., na aktywność na rzecz społeczności lokalnej, kształtowanie oblicza rodziny, organizowanie procesu wychowania młodego pokolenia, tworzenie i przekazywanie treści kultury ludowej i tradycji, kierowanie gospodarstwem domowym. Funkcje te socjolożka definiuje jako kulturalne, wychowawcze i „społeczno-asekuracyjne” (Strykowska 2000: 93–95), a rolę kobiet wiejskich jako współistnienie „roli matki, żony, gospodyni i obywatelki” (2000: 97).

Gdy tylko Malwa widziała, że zbliżam się do jej domu, nastawiała wodę na kawę. Następnie siadałyśmy razem na werandzie lub przy kuchennym oknie, co pozwalało starszej pani pozdrawiać wszystkie przechodzące obok osoby, a następnie opowiadać mi coś na ich temat i informować, co nowego u nich słysząc. Jej cięty język i natura gawędziarki sprawiały, że każda z tych anegdot przeradzała się w długą i barwną opowieść. Rozmawiałyśmy także o wielu innych sprawach; Malwa lubiła wypytывать mnie o plany na przyszłość, komentować ostatnie kazanie proboszcza lub telewizyjne wiadomości. Komentarze te zawsze odzwierciedlały jej przekonania religijne; choć bardzo przywiązana do Kościoła rzymskokatolickiego, starsza pani nie wahała się wyrazić sprzeciwu, gdy jakieś posunięcie miejscowego księdza czy hierarchy Kościoła stało w sprzeczności z jej rozumieniem wiary. Na przykład trudno było jej zrozu-

mieć twarde stanowisko Kościoła w debacie na temat *in vitro*; jako osoba, dla której bycie rodzicem i posiadanie rodziny to największa wartość w życiu, Malwa uważa, że każdy zasługuje, by móc to osiągnąć i powinien być w tej kwestii wspomagany przez państwo.

Częste wizyty w jej domu oraz zażyłość naszych kontaktów sprawiły, że zostałam zaproszona do spędzenia z jej rodziną wigilii Bożego Narodzenia, który to wieczór – zarówno odświętna kolacja, jak i pasterka, w której uczestniczyłam wraz z moimi gospodarzami – stał się kolejną okazją do obserwacji specyfiki kobiecej religijności. Od samego początku wigilijnej kolacji miałam wrażenie, że Malwa jest bardzo czymś zagniewana i poirytowana. Dopiero jednak gdy najmłodsze dzieci odeszły od stołu, wyjaśniła, że złości ją fakt, iż ksiądz proboszcz wyjechał tego wieczoru ze wsi i spędza go ze swoją kochanką. Twierdziła, że ksiądz zamierzał spędzić wieczór w odległej o kilkadziesiąt kilometrów wsi u swojej „znajomej” i powrócić do swojej parafii dopiero na pasterkę. Wystarczającym argumentem dla poparcia tej hipotezy był dla starszej pani fakt, iż wszyscy poprzedni proboszczowie parafii mieli kochanki, a mieszkańcy wsi zdawali sobie z tego doskonale sprawę. Malwa podkreśliła jednak, że czym innym jest mieć kochankę, a czym innym lekceważyć zaproszenie parafian do spędzenia świąt w domu jednego z nich. Innymi słowy, zdaniem mojej rozmówczynie „ksiądz posunął się za daleko” i naruszył relacje ksiądz–parafianie (które, jak miałam się okazję przekonać w trakcie moich badań, zdefiniować można krótko: jako zasadę niewchodzenia sobie za bardzo w drogę, o ile obydwie strony przestrzegają „reguł gry”). Równocześnie jednak Malwa dobrze wiedziała, jak może dać księdzu do zrozumienia, co myśli o tego typu postępowaniu; za sprawą sieci jej kontaktów, przekazywana od sąsiadki do sąsiadki, od domu do domu wieść na temat domniemanej przyczyny wyjazdu proboszcza¹⁶ szybko rozniosła się po całej wsi. W rezultacie, gdy nadeszła północ i ksiądz udał się kościoła w celu odprawienia mszy, zastał tam zaskakująco małą liczbę parafian. Połowa świątyni była pusta; część mężczyzn, mimo przejmującego mrozu, postanowiła pozostać na zewnątrz, zebrane kobiety usiadły natomiast blisko siebie. Obserwując dynamikę uroczystej mszy, miałam wrażenie, że parafianie (w szczególności zaś parafianki) prowadzą z księdzem grę; mimo iż dla wszystkich jest oczywiste, że to rola księdza jest w czasie mszy

¹⁶ Chciałabym podkreślić, że nie chcę tu wchodzić w rozważania dotyczące prawdziwości otrzymanych od rozmówców informacji. Po pierwsze, nie mam możliwości ich weryfikacji i zdaję sobie sprawę, iż to, że wszyscy informatorzy dzielili się ze mną tą samą informacją, nie oznacza jej prawdziwości. Po drugie, tym, co mnie interesuje, jest proces komunikacji, znaczenie i rola nieformalnych rozmów i plotek jako jednego z narzędzi kobiecej władzy.

najważniejsza, zebrani umiejętnie wykorzystali dostępne im możliwości, by podkreślić swoją rolę jako parafian. Po pierwsze, ministrant zbierający podczas mszy datki powrócił do zakrystii z prawie pustą tacą. Po drugie, w odpowiedzi na prośbę księdza, by podczas odmawiania *Wierzę w Boga* i recytowania słów dotyczących narodzenia Jezusa zebrani uklękli na znak szacunku, uczestnicy mszy nie tylko nie wykonali jego prośby, ale i odmówili skróconą wersję wyznania wiary, zainicjowaną przez jedną z kobiet. Recytując słowa modlitwy, kobiety śmiały się cicho i mrugały do siebie. Widząc postawę parafian, ksiądz dość szybko skończył mszę, skracając nawet do jednej strofy kolędę *Bóg się rodzi*, która tradycyjnie śpiewana jest w polskich kościołach na zakończenie bożonarodzeniowych nabożeństw. Gdy po skończonej mszy poszłam złożyć mu życzenia do zakrystii, był wyraźnie poruszony, przede wszystkim zawartością koszyka¹⁷. Jednakże, jak miałam okazję się przekonać, wydarzenia wigilijnego wieczoru, tak zaskakujące dla mnie jako zewnętrznej obserwatorki, stanowiły jedną z wielu tego typu „rozgrywek” między parafiankami i parafianami a proboszczem, rozgrywek, w których jedną z głównych ról odgrywa kobieca komunikacja.

Kilkanaście dni później rozmawiałam na ten temat z pracowniczkami miejscowej szkoły, które po skończonym dniu pracy, sprzątaniu sal i gotowaniu w stołówce piły razem kawę. Moje rozmówczynie, cztery panie w młodym wieku, dyskutowały na temat postawy miejscowego księdza i innych rzymskokatolickich duchownych z okolicznych wsi. Słuchając ich, odnosiłam momentami wrażenie, że wiele z ich wypowiedzi jest sprzecznych; z jednej strony bowiem kobiety krytkowały księży, ich niemoralne życie i hipokryzję, z drugiej jednak nie podważały ich roli jako przewodników Kościoła. Przede wszystkim zaś, mimo krytycznych opinii dotyczących nie tylko fikcyjności instytucji celibatu, ale i kwestii finansowych, np. wymaganych przez księży wysokich opłat za celebrowanie pogrzebu czy ślubu, moje rozmówczynie były przekonane, że nie ma sensu ani możliwości, by cokolwiek w tej kwestii zmienić. Powtarzały, że miejscowi księża są nie tylko „kryci” przez biskupów, ale i że problemy charakterystyczne dla ich wsi są powszechne w całym kraju. Kościół, zdaniem moich rozmówczyń, jest tak silną instytucją, że jego hierarchowie nie muszą przejmować się szarym człowiekiem. „Cóż nam z tego, że zmieniają nam księdza, następny będzie taki sam”, konkludowały kobiety. Te opinie nie oznaczają jednak wcale, że ich stosunek wobec miejscowych duchownych jest wrogi; należy raczej stwierdzić, że moje rozmówczynie akceptują rolę księży

¹⁷ Okres świąt w Kościele jest zwyczajowo czasem, w którym parafianie składają wyższe ofiary.

jako przewodników Kościoła, a wiedza o ich „słabościach” pozwala im czynić z księży obiekt żartów i kpin. I choć antyklerykalne wypowiedzi czy dowcipy na temat kleru nie umniejszają jego formalnej władzy, dla moich rozmówczyń jest to niejednokrotnie jedyne źródło sprzeciwu wobec postrzeganych za nieuczciwe działań księdza. Ponadto wiedza na temat owych działań, rozpowszechniana we wsi przez sieci kobiecej komunikacji, pozwala parafianom uprzytomnić proboszczowi, że to nie tylko oni są zależni od jego władzy, ale i on zależny jest od swych parafian (i ich cotygodniowych składek). W tym miejscu warto odnieść się do refleksji Susan Harding (1975) na temat życia społecznego francuskiej wsi. Zdaniem antropolożki, to właśnie *women's talks* tworzą wieś, a plotkowanie i nieformalne rozmowy są najsilniejszą bronią, jaką posiadają kobiety, by sprzeciwić się władzy mężczyzn; autorka dowodzi ponadto, iż kluczowe dla wsi decyzje podejmowane są właśnie za pośrednictwem owych nieformalnych kanałów kobiecej komunikacji. Myślę, że nie tylko wigilijna opowieść, ale i inne przytoczone tu historie – organizacja dożynek czy kolędowania – dowodzą zasadności tego stwierdzenia.

Zakończenie

Celem mojego artykułu była dyskusja nad zależnością pomiędzy religijnością ludową, feminizacją religijności oraz pozycją Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Przedstawiając historie trzech kobiet oraz ich działalność i współpracę z innymi kobietami, starałam się ukazać złożoność owej relacji. Po pierwsze, zwrócenie uwagi na kwestię feminizacji religijności ludowej pozwala nam dostrzec silny związek pomiędzy wiejską religijnością a lokalną tradycją i podtrzymywaniem wspólnotowych więzi; starałam się udowodnić, że to kobiety są głównymi aktorkami i mediatorkami lokalnej kultury. Po drugie, zwrócenie uwagi na pozycję kobiet we wsi i ich rolę w tworzeniu lokalnej sieci komunikacji rzuca światło na fenomen antyklerykalizmu jako narzędzia sprzeciwu wobec działań księży. Po trzecie, opisując pluralistyczny kontekst badanych wsi – przyjaźń, współpracę i wymianę doświadczeń pomiędzy przedstawicielkami różnych wspólnot religijnych – starałam się ukazać kobiety jako aktorki miejscowej sceny religijnej, osoby, które nie tylko *odtwarzają* tradycję religijną, ale i aktywnie ją *tworzą*. Ponadto, choć w tekście tym nie dyskutowałam na temat treści wierzeń czy dogmatów, skupiając się raczej na społecznych relacjach i ich związku z religią, starałam się podkreślić, iż poznane przeze mnie kobiety często podają w wątpliwość religijne nauki i decyzje hierarchów Kościoła.

Chcąc odnieść się na koniec do przedstawionych na początku tekstu opinii feministycznych badaczek dotyczących „rewolucyjności” działań podejmowanych przez wiejskie kobiety, chciałabym przywołać jedno z konferencyjnych wystąpień Bogusławy Budrowskiej (2008). Stwierdziwszy, iż kwestia udziału mężczyzn w pracach gospodarstwa domowego przedstawia się beznadziejnie, że nie ma co liczyć na zmianę, badaczka ta zaproponowała, by uznać gotowanie czy prasowanie za „sztukę” – być może łatwiej będzie wtedy kobietom nieść ciężar tych obowiązków. Propozycja ta spotkała się z krytycznym odbiorem zebranych na sali kobiet; myślę, że równie krytycznie przyjęłyby ją moje rozmówczynie ze wsi. Tak jak nierówny podział obowiązków w domu pozostaje nierównym podziałem bez względu na to, jak go nazwiemy, tak samo władza księdza pozostaje władzą księdza i moje rozmówczynie nigdy tego faktu nie kwestionowały. Nigdy jednak nie uważały się za ofiary czy osoby pozbawione możliwości działania¹⁸, ale w ramach istniejących relacji sił starały się podkreślić swoją rolę i znaczenie: jako organizatorek życia społecznego (ściśle związanego z kalendarzem religijnym), „twórczyń znaczeń” oraz aktorek zmiany społecznej (rewolucyjnej czy też nie).

Zdaję sobie sprawę, iż w moim tekście przedstawiam bardzo specyficzne dla polskiego kontekstu realia, na dodatek odmalowując je przy użyciu kilku zaledwie „kuchennych historii”. Jestem jednak zdania, że to właśnie głosy z „peryferii” mogą nam wiele powiedzieć na temat procesów zachodzących w „centrum” i jestem przekonana, że dyskutowane przeze mnie zagadnienia nie tylko rzucają światło na problem religijności kobiet wiejskich w Polsce, ale i na kwestię polskiej religijności i sytuacji polskich kobiet w ogóle. Bardzo bliskie są mi refleksje Lili Abu-Lughod (2006), która w artykule *Writing against Culture*, wskazując na problemy, z jakimi spotykają się badaczki gender oraz *halfie*, „połówki”, czyli przedstawiciele „antropologii u siebie” (*anthropologists at home*) (którzy, nawiasem mówiąc, mogą być jedną i tą samą osobą, jak to się stało w przypadku autorki artykułu), postuluje koncepcję „etnografii szczegółu”. Twierdzi bowiem, że tylko zwrócenie uwagi na indywidualne trajektorie i doświadczenia umożliwia nam zrozumienie szerszego kontekstu społecznych zjawisk: „efekty ponadlokalnych, długofalowych procesów manifestują się tylko lokalnie i w detalach, będąc wynikiem działań jednostek i ich indywidualnych biografii” (Abu-Lughod 2006: 474; tłum. własne). Uważam, że podejście to jest tym ważniejsze w badaniu zjawisk tak nieuchwytnych, trudnych do „zmierzenia” i ścisłego zdefiniowania jak zjawisko religijności.

¹⁸ Por. Dabrowska 2004.

Bibliografia

- Abu-Lughod L. 2006. *Writing against Culture* [w:] E. Lewin (red.), *Feminist Anthropology: A Reader*. Malden: Routledge.
- Adamiak E. 1999. *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*. Warszawa: Więź.
- Bax M. 1993. *Between Pilgrims' Prayer and Devils' Power. Women in a Bosnian Devotion Centre* [w:] M. Bax, A. Koster (red.), *Power and Prayer. Religious and Political Processes in Past and Present*. Amsterdam: VU University Press.
- Bierca M. 2006. *Mistyka typu ludowego. Kobieta pobożność maryjna w świetle teologii feministycznej* [w:] K. Leszczyńska, A. Kościńska (red.), *Kobiety i religie*. Kraków: Nomos.
- Buchowski M. 2006. *The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother*. „Anthropological Quarterly” 79 (3), s. 463–482.
- Budrowska B. 2001. *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*. Wrocław: Wydawnictwo Funna.
- Budrowska B. 2008. *Kobiet codzienność krzątacza i męskie „gdzie jem i śpię”, czyli z czym kojarzy się dom*. Konferencja „Społeczeństwo i codzienność: w stronę nowej socjologii”, Kraków, 11–12.04.2008.
- Bukraba-Rylska I. 2008. *Socjologia wsi polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Christian W. 1989. *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton: Princeton University Press.
- Ciupak E. 1961. *Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne*. Warszawa: Iskry.
- Czarnowski S. 1958. *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego* [w:] tegoż, *Kultura*. Warszawa: PWN.
- Dąbrowska M. 2004. *Whose Interests Do They Defend? Problems of the Polish Feminist Movements* [w:] M.-C. Frunza, T.-E. Văcărescu (red.), *Gender and the (POST) 'West'/'East' Divide*. Cluj-Napoca: Limes.
- Dubisch J. 1995. *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*. Princeton: Princeton University Press.
- Einhorn B. 1993. *Cinderella Goes to Market*. London: Verso.
- Farrell S. 1991. *'It's Our Church, too.' Women's Position in the Catholic Church Today* [w:] J. Lorber, S. Farrell (red.), *The Social Construction of Gender*. Newbury Park: Sage.
- Funk N. 1993. *Feminism East and West* [w:] N. Funk, M. Mueller (red.), *Gender Politics and Postcommunism*. New York: Routledge.
- Gemzöe L. 2000. *Feminine Matters: Women's Religious Practices in a Portuguese Town*. Stockholm: Stockholm University, Department of Social Anthropology.
- Ghodsee K. 2004. *Feminism-by-Design: Emerging Capitalism, Cultural Feminism, and Women's Nongovernmental Organizations in Postsocialist Eastern Europe*. „Signs: Journal of Women in Culture and Society” 29 (3), s. 727–753.
- Grabowska M. 2005. *Zjawiska religijne i kłopoty z ich badaniem* [w:] M. Grabowska, T. Szawiel (red.), *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Graff A. 2009a. *Religion and Women's Rights: A Question of Power, Not Belief*. Conference ‘Religion Revisited’, 5–6.06.2009, Berlin.
- Graff A. 2009b. *Efekt magmy, czyli o szczególnej roli Kościoła w Polsce*. Dostępny: <http://www.boell.pl/navigation/219-609.html> (dostęp: 7.10.2010).
- Harding S. 1975. *Women and Words in a Spanish Village* [w:] R. Reiter (red.), *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

- Hauser E., Heyns B., Mansbridge J. 1993. *Feminism in the Interstices of Politics and Culture: Poland in Transition* [w:] N. Funk, M. Mueller (red.), *Gender Politics and Postcommunism*. New York: Routledge.
- Hryciuk R., Korolczuk E. (red.) 2010. *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje macierzyństwa we współczesnej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Karwan K. 2007. *Między Ewą a Bogurodzicą* [w:] M. Lubańska (red.), *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Kaczmarek P. 2003. *Kwestionariuszowe obrazy świata. Przypadek polskiej religijności*. „Kultura i Społeczeństwo” 47 (1), s. 53–78.
- Knapik W. 2008. *Kobieta w wiejskiej społeczności lokalnej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Kościańska A. 2009. *The ‘Power of Silence’: Spirituality and Women’s Agency beyond the Catholic Church in Poland*. „Focaal” 53 (1), s. 56–71.
- Kowalczyk I. 2003. *Matka-Polka kontra supermatka?*. „Czas Kultury” 5, s. 11–21.
- Leszczyńska K., Kościańska A. (red.) 2006. *Kobiety i religie*. Kraków: Nomos.
- Łuczewski M. 2008. *Czarnowski zabił w Zaciszu*. „Znak” 3 (654), s. 59–81.
- Malinowska E. 1998. *Pozycja społeczna kobiet wiejskich*. „Przegląd Socjologiczny” 47 (2), s. 111–127.
- Mandes S., Rogaczewska M. 2008. *Parafia rzymskokatolicka w środowisku lokalnym* [w:] J. Kurczewska (red.), *Oblicza lokalności. Ku nowym formom życia lokalnego*. Warszawa: IFiS PAN.
- Marcos S. 2001. *Women’s Religious Space in Mexico* [w:] N. Falk, R. Gross (red.), *Unspoken Worlds. Women’s Religious Lives*. Belmont: Wadsworth.
- Marody M., Poleszczuk-Giza A. 2000. *Changing Images of Identity in Poland: From the Self-Sacrificing to the Self-Investing Woman?* [w:] S. Gal, G. Kligman (red.), *Reproducing Gender. Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Marody M., Mandes S. 2005. *On Functions of Religion in Molding the National Identity of Poles*. „International Journal of Sociology” 35 (4), s. 49–68.
- Mizielińska J. 2008. *Pomiędzy starym a nowym: feminizm wobec wyzwań współczesności*. „Societas/Communitas” 2 (6), s. 33–52.
- Moore H. 1997. *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.
- Niedźwiedz A. 2005. *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Okely J. 2007. *Fieldwork embodied* [w:] *Sociological Review 2007*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Pasieka A., Sekerdej K. 2008. *Civil Society as a Mechanism of Exclusion*. CINEFOGO Working Paper no. 5.1., Roskilde University.
- Pina-Cabral J. 1986. *Sons of Adams, Daughters of Eva: The Peasants Worldview in of the Alto Minho*. Oxford: Clarendon Press.
- Piwowarski W. (red.) 1983. *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana [Folk Religiosity. Continuity and Change]*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Porter B. 2002. *The Catholic Nation: Religion, Identity, and the Narratives of Polish History*. „The Slavic and East European Journal” 45 (2), s. 289–299.
- Reiter R. 1975. *Men and Women in the South of France* [w:] tejsze, *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Stomma L. 1986. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Strykowska M. 2000. *Innowacyjność kobiet wiejskich*. „Przegląd Socjologiczny” 49 (1), s. 89–119.
- Szpakowska M. (red.) 2008. *Obyczaje polskie: Wiek XX w krótkich hasłach*. Warszawa: W.A.B.
- Szyjewski A. 2004. *Religious Ethnology in Poland: The Issues of Folk Religion* [w:] G. Barna (red.), *Ethnology of Religion: Studies in Ethnology*. Budapest, s. 222–248.
- Świstow K. 2006. *Współczesne kobiety wobec nauki Kościoła. Prywatyzacja religii w regionach wiejskich południowej Polski* [w:] K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.), *Kobiety i religie*. Kraków: Nomos.
- Tarkowska E., Tarkowski J. 1991. *Social Disintegration in Poland: Civil Society or Amoral Familism?* „Telos” 89 (3), s. 103–109.
- Thomas W.I., Znaniecki F. 1976 [1918]. *Chłop polski w Europie i Ameryce*, tłum. H. Metelska. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Thompson E. 2005. *Said a sprawa polska*. „Europa” 65, 29.06.2005.
- Tomaszewska J. 2003. *I zostaniesz feministką*, „Zadra” 13/14, s. 73–77.
- Walczeńska S. 1999. *Damy, rycerze, feministki. Kobiety dyskurs emancypacyjny w Polsce*. Kraków: eFka.
- Wiara i religijność Polaków 20 lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*. 2009. Raport CBOS, marzec.
- Zowczak M. 2000. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: Wydawnictwo FUNNA.
- Zowczak M. 2008. *Między tradycją a komercją*, „Znak” 3 (654), s. 31–44.
- Zuba K. 2010. *The Political Strategies of the Catholic Church in Poland*. „Religion, State and Society” 38 (2), s. 115–134.